50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 16 20 AVRIL 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1o Les canons des conciles sont-ils de véritables définitions dogmatiques, ou sont-ils simplement une espèce de lois pénales *(anathema sit...)* qui feraient conclure indirectement que la vérité est de foi ?

2o Comment en général déterminer le degré de certitude des documents doctrinaux des conciles œcuméniques ?

R. — Ad I. « Dans les canons, un concile veut condamner comme hérétiques les erreurs qu'il regarde comme telles. Il ne peut exister aucun doute sur ce point, étant donné l'anathème qui accompagne chaque canon. Chacun de ces canons constitue donc une définition infaillible de foi catholique. On ne saurait en contredire aucune partie essentielle sans tomber dans l'hérésie. » (J. Forget, *D. T. C.*, art. *Conciles,* t. III, col. 666).

Cette déclaration étend à tous les canons, fulminés sous peine d'anathème, ce que Vacant dit des canons du Concile du Vatican *(Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican,* t. I, p. 44). La formule d'anathème est empruntée à S. Paul : « Si nous-même ou un ange du ciel vous évangélise autrement que nous vous avons évangélisés, qu'il soit anathème. » (Gal., I, 8).

C'est aussi l'avis de Billot : « Quoad præfatas solemnes definitiones, quæres fortasse quibus notis internosci queant ea quæ sunt de ipso *fidei divinæ* objecto judicia... » Après avoir énuméré plusieurs indications non équivoques, Billot ajoute une dernière marque de décret infaillible portant sur une vérité de foi : « Quinta, cum in hanc formam decretum præscribitur : *Si quis hoc vel illud senserit, anathema sit.* » *(De Ecclesia Christi,* t. I, p. 423).

Ces déclarations si nettes d'auteurs compétents vous montrent que votre hypothèse d'une loi pénale, dont on conclurait *indirectement* qu'une vérité est de foi, n'est pas admissible, au moins dans les termes où vous la proposez. Il est bien évident que ce qui est visé par le canon avec anathème, c'est moins la personne *(si quis)* que la doctrine *(dixerit),* ou plutôt, c'est la personne qui est retranchée de la Communion de l'Eglise en raison de la doctrine déclarée hérétique qu'elle professe.

Nous ajouterons qu'il ne faut pas vous troubler devant la teneur de certains canons qui n'ont pas l'aspect dogmatique (Ch. Pesch cite comme exemples les nos 935, 953, 954, de Denzinger-Bannwart). En réalité la doctrine qu'ils condamnent implique, dans sa contradictoire, un dogme de foi, application particulière d'un dogme général déjà reconnu et professé par tous les catholiques.

Voyez, par exemple, comment Billot rattache le can. 6 *De Sacramento matrimonii* (D.-B., n. 976) à un dogme plus général *(De Sacramentis Ecclesiæ,* t. II, Rome, 1922, p. 444). Il faut croire, de foi divine et catholique, que le mariage ratifié mais non consommé est annulé par la profession solennelle de religion émise par l'un de ses conjoints. Ce dogme particulier se rattache au dogme général du pouvoir qu'a l'Eglise de délier. Dans la proposition générale : *Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis,* est contenue formellement et implicitement cette proposition particulière : « Le mariage, annulé *dans le droit commun de l'Eglise* en vertu de la plénitude du pouvoir apostolique, est vraiment annulé en conscience. » Et l'auteur de spécifier qu'il s'agit ici, comme objet de la définition dogmatique, du droit commun de l'Eglise, non de l'usage qu'elle peut faire de ce droit en tel ou tel cas particulier, le pape n'étant pas infaillible dans l'usage de ce droit pour les cas particuliers.

De même, celui-là est hérétique (can. 2 *de communione,* Denz.-Bannw., n. 935) qui enseigne que l'Eglise a erré ou s'est laissé entraîner sans raisons valables, en imposant la communion sous une seule espèce aux laïques et aux clercs ne célébrant pas, parce que c'est équivalemment accuser l'Eglise de déformer l'institution divine des sacrements.

De même, celui-là est hérétique (can. 6 *de Sacrificio Missæ,* D.-B., n. 953) qui déclare que le canon de la messe renferme des erreurs et doit être supprimé, parce que c'est équivalemment déclarer que l'Eglise s'est fait un concept idolâtrique du sacrifice (c'était la pensée de Luther) et a positivement erré en matière de foi.

De même, celui-là est hérétique (can. 7 *de Sacrificio Missæ,* D.-B., n. 954) qui accuse l'Eglise d'impiété dans les cérémonies et l'usage des ornements à la messe : il est trop évident que la contradictoire n'est qu'un aspect particulier du dogme de l'infaillibilité de l'Eglise en matière de mœurs et de discipline.

On pourrait ajouter : de même, celui-là est hérétique (can. 9 *de SSma Eucharistia,* D.-B., n. 891),

qui nie que le fidèle, arrivé à l'âge de discrétion, n'est pas obligé de communier au moins à Pâques chaque année. C'est un dogme de foi que l'Eglise a le pouvoir d'imposer des lois pour le bien des fidèles, donc cette loi particulière.

Il serait d'ailleurs impossible de citer un canon purement disciplinaire rédigé avec la formule de l'anathème.

Ad II. Le degré de certitude de la vérité contradictoirement opposée à l'hérésie frappée par l'anathème des canons, c'est donc la certitude de la foi divine et catholique.

Mais les conciles ont édicté d'autres documents, déclarations doctrinales, chapitres doctrinaux, sans formule d'anathème. Quel degré de certitude attribuer à ces documents ?

1. Tout d'abord, il faut éliminer l'opinion de certains théologiens dont parlent Scheeben *(Dogmatik*, I, n. 562) et Kleutgen *(Theologie der Vorzeit*, I, n. 50), d'après laquelle les déclarations et chapitres conciliaires ne contiendraient *jamais* de dogmes définis, la définition proprement dite des dogmes étant réservée aux canons. Opinion absurde, déclare Scheeben ; tout à fait arbitraire, et réfutée par la manière même de procéder des conciles, dit Kleutgen. Conception d'ailleurs périmée aujourd'hui et unanimement considérée comme fausse.

Cette conception est en contradiction avec les faits les plus indubitables de l'histoire du dogme catholique. Tant de solennelles définitions ont été proposées, qui n'ont jamais été accompagnées d'anathèmes. Sans aucun doute, le symbole de Nicée-Constantinople promulgue la foi de l'Eglise, et cependant il ne comporte pas d'anathème. Et il en est de même des autres symboles. Dirons-nous que nous ne sommes pas obligés de recevoir la doctrine des symboles comme une doctrine de foi définie ? Il en est de même de l'épître dogmatique de S. Léon, reçue au concile de Chalcédoine ; de l'épître dogmatique de S. Agathon, reçue au VIe concile ; des décrets *pro Græcis* et *pro Jacobitis* du concile de Florence, et de tant d'autres professions de foi insérées dans les conciles du moyen âge.

D'ailleurs, le concile de Trente déclare lui-même avoir voulu présenter la foi catholique dans les chapitres doctrinaux qui précèdent les canons. Voir les préambules ou finales des sessions VI (D.-B., n. 810 ; Cavallera, *Thesaurus*, 872, 894) ; XIII (Cavallera, n. 1111) ; XIV (D.-B., n. 910 ; Cavallera, n. 1188, 1279) ; XXI (Cavallera, n. 1168) ; XXII (D.-B., n. 947 ; Cavallera, n. 1086, 1095). Au concile du Vatican, l'intention du magistère est exprimée avec plus d'évidence encore.

2. Mais les enseignements des chapitres ne sont pas tous d'égale valeur doctrinale. Evidemment, tout ce qui est contenu dans les chapitres doctrinaux ou les déclarations conciliaires n'appartient pas *ipso facto* à la foi divine et catholique : « L'enseignement des chapitres, écrit Vacant *(Etudes théologiques...*, p. 43), est positif et accompagné de preuves, pendant que les canons se réduisent à la formule des hérétiques qu'ils frappent. Aussi les enseignements de foi catholique sont-ils moins nettement marqués dans les chapitres que dans les canons. De plus, en outre de la substance de la définition, les chapitres renferment des considérants et des arguments qui ne rentrent pas dans l'objet infaillible de la définition. Il y a donc lieu de distinguer dans ces chapitres : 1° les enseignements qui sont proposés comme de foi catholique ; 2° les enseignements qui sont proposés à notre croyance, mais sans l'être comme de foi catholique ; 3° les affirmations qui ne sont pas proposées à notre croyance, mais qui motivent et accompagnent les enseignements du saint concile. » Ces dernières affirmations constituent ce que les théologiens appellent les « considérants. »

3. En premier lieu, il convient donc de déterminer comment, dans les déclarations et chapitres conciliaires, on reconnaît les vérités directement définies comme de foi divine et catholique et, par conséquent, s'imposant comme telles à notre adhésion.

L'Eglise emploie des formules assez variées, mais toutes facilement reconnaissables : « La première, la plus manifeste de toutes, c'est quand la doctrine enseignée est expressément proposée comme révélée par Dieu : tel fut le cas des deux dernières définitions dogmatiques, l'Immaculée Conception et l'infaillibilité du pontife romain : « *Definimus doctrinam quæ tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam* » (Bulle *Ineffabilis ;* D.-B., n. 1641) ; *docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur*, etc. » (Conc. Vatic. ; const. *Pastor æternus*, c. IV ; D.-B., n. 1839). — La seconde, c'est quand la doctrine contraire est qualifiée d'hérétique ; exemple, au IVe concile de Latran, le chapitre *Damnamus, de Summa Trinitate :* « *Si quis igitur doctrinam præfati Joachim in hac parte defendere vel approbare præsumpserit, tanquam hæreticus ab omnibus habeatur.* » (D.-B., n. 432). — La troisième, c'est quand la définition est faite avec la formule : vérité de foi, ainsi qu'il se présente au concile de Florence : « *In nomine sanctæ Trinitatis... diffinimus ut hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur.* » (Decr. *pro Græcis*, D.-B., n. 691). — Une quatrième, c'est la formule même des Symboles, où la foi de l'Eglise est déclarée ; on la trouve au VIe concile de Latran, chap. *Firmiter :* « *Credimus et simpliciter confitemur quod unus est verus Deus*, etc. » (D.-B., n. 428), et au concile du Vatican : « *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum*, etc. » (D.-B., n. 1782). (Billot, *De Ecclesia Christi*, th. XVIII, § 1). On pourrait multiplier les exemples,

Mais remarquons une fois encore que seules appartiennent à la foi divine et catholique les

vérités directement définies ou proposées à la croyance des fidèles ; et non pas ce qui est amené simplement à titre d'explication, ou pour répondre à une objection, ou encore ce qui est dit en passant et qui ne rentre pas dans l'objet précis de la définition. Melchior Cano donne, à ce sujet, un exemple typique. Dans le ch. *Firmiter* du IVe concile de Latran, il est défini que Dieu, au commencement du temps, a fait de rien les deux créatures, *spirituelle* et *corporelle*, la créature angélique et le monde visible. Ici, les expressions : spirituelle et corporelle, sont simplement explicatives de créature angélique et monde visible. La définition de foi ne comporte donc pas comme objet que l'ange soit sans aucun corps. Ce qui explique que, même après le IVe concile de Latran, certains théologiens et philosophes aient encore pu, sans encourir la note d'hérésie, proposer la doctrine d'une certaine corporéité propre aux anges. (*De locis*, l. 5, c. 5).

4. Les documents pontificaux ou conciliaires peuvent, en outre, proposer des vérités appartenant à l'enseignement infaillible de l'Eglise, sans que cependant ces vérités soient indiquées par le magistère comme des vérités de foi divine et catholique. Ces vérités, connexes au dogme, mais non dogme proprement dit, doivent être crues de foi ecclésiastique. C'est du moins la doctrine la plus communément admise, et nous ne reviendrons pas ici sur les controverses auxquelles a donné lieu la « foi ecclésiastique. » (Voir *Ami* 1925, p. 162 ; 1927, p. 612-613). Quand ces vérités sont proposées dans des déclarations conciliaires, elles ne sont jamais accompagnées des formules énumérées ci-dessus (n. 3), et par lesquelles l'Eglise manifeste son intention de définir une vérité de foi divine et catholique. Ainsi, par exemple, la convenance du terme transsubstantiation est simplement indiquée à la suite d'un canon sur la conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang de Jésus-Christ (Conc. Trid., canones *de SSma Eucharistia*, can. 2, D.-B., n. 884). — Ainsi encore, quand le concile de Trente définit l'authenticité de la Vulgate, il ne se sert point de formules semblables à celles de la définition du Canon des Ecritures, où l'anathème est prononcé contre quiconque rejette ce canon dans son intégrité ou dans ses parties (Denz.-Bannw., n. 784). Il décrète simplement et déclare que la Vulgate... doit être tenue pour authentique et que personne ne doit avoir l'audace de la rejeter (D.-B., n. 785). — Ainsi encore, Clément XI, dans la constitution *Vineam Domini*, tout en affirmant la stricte obligation qu'ont les fidèles de rejeter dans les cinq propositions jansénistes condamnées par Alexandre VII, le sens même qu'y a mis l'auteur, ne déclare pas pour autant hérétiques ceux qui ne s'y soumettraient pas, mais les frappe simplement des peines ecclésiastiques proportionnées à leur faute (D.-B., n. 1350). — Ainsi encore le concile du Vatican, déclarant que ce n'est pas assez d'éviter l'hérésie, avertit tous les fidèles d'avoir à observer les décrets du S. Siège proscrivant les erreurs plus ou moins proches de l'hérésie. C'est donc que les documents pontificaux et conciliaires peuvent condamner et condamnent, *infra hæresim*, de semblables doctrines (D.-B., n. 1820). Cf. Billot, *loc. cit.*, § 2.

Reconnaissons qu'ici, plus encore qu'au sujet des vérités imposées comme vérités de foi divine et catholique, il peut y avoir parfois matière à doute, à discussion, à incertitude. Les meilleurs théologiens l'avouent, et nous en avons un exemple célèbre dans le Décret *pro Armenis* du concile de Florence. L'*Ami* a exposé tout au long la question en 1925, p. 173-176 ; inutile d'y revenir.

5. Enfin les affirmations qui ne sont proposées d'aucune manière à notre croyance, et qui ne font qu'accompagner les définitions à titre d'explications, de considérations préalables, de preuves, ne s'imposent à l'adhésion de notre esprit que dans la mesure où leur vérité d'explication ou de preuves apparaît clairement. C'est ici le cas d'appliquer l'adage : *Tantum valet auctoritas, quantum ratio.* On a vu plus haut l'exemple pris par Melchior Cano dans le IVe Concile de Latran.

Une seule exception cependant doit être faite : c'est quand la preuve est définie comme telle par le document. Ainsi, par exemple, quand un texte de la Sainte Ecriture est apporté par un concile comme démonstration d'une vérité révélée, il peut se présenter deux hypothèses. Ou bien le concile cite simplement le texte, sans rien déclarer touchant son sens authentique : le texte est alors introduit uniquement à titre d'explication, d'illustration, de preuve, et aucune obligation nouvelle n'est imposée au fidèle concernant le sens de ce texte : ainsi, Luc, XXII, 32, à propos du magistère infaillible du Pape (conc. Vatic., sess. IV, c. 4, D.-B., n. 1836, *fine*). Ou bien le concile, en citant à titre de preuve, d'explication, d'illustration, un texte de la Sainte Ecriture, entend en définir le sens ; ce sens devient alors objet direct de définition et, partant, vérité authentiquement proposée à la foi des fidèles : ainsi Jo., XX, 22 ; Jac., V, 14, à propos de l'institution du sacrement de pénitence et du sacrement d'extrême-onction (D.-B., n. 913, 926). Voir de Guibert, *De Christi Ecclesia*, Rome, 1928, n. 360.

Nous ne prétendons pas, en ces quelques considérations, avoir épuisé la matière et fourni toutes les précisions désirables. On sait d'ailleurs qu'une précision complète serait impossible. Surtout en ce qui concerne le degré de certitude des vérités d'une note théologique inférieure à la foi divine et catholique, les appréciations des auteurs même très approuvés varient souvent dans des limites assez considérables. Aussi notre correspondant voudra bien ne pas se montrer plus exigeant que les *auctores probati* et se contenter des indications générales que nous lui avons données.

Q. — Voici une question qui me paraît sérieuse. Pie XI a dit : « *Voici la volonté de Dieu,* dit S. Paul, *votre sanctification.* » De quel genre doit être cette sanctification, le Seigneur lui-même le déclare en ces termes : « *Soyez donc parfaits comme votre Père du ciel est parfait.* » Nul ne doit s'imaginer que cette parole ne s'adresse qu'à un petit nombre d'âmes d'élite et qu'il soit loisible aux autres de s'en tenir à un degré inférieur. Car tous absolument, c'est évident, sans aucune exception, sont tenus par cette loi [1]. »

Et encore : « Dans n'importe quelle condition et n'importe quel état de vie honnête, tous peuvent et tous doivent imiter l'exemplaire parfait de toute sainteté que Dieu a présenté aux hommes dans la personne de Notre-Seigneur, et, avec l'aide de Dieu, parvenir au faîte de la perfection chrétienne [2]. »

Donc tous les chrétiens sont astreints à l'obligation de s'élever à la perfection ; « tous peuvent et tous doivent ». Quel péché commettront ceux qui ne satisferont pas à cette obligation ? L'obligation du religieux, en vertu de ses vœux, ajoute-t-elle quelque chose à celle imposée par Notre-Seigneur ? N'y aurait-il pas à changer la manière de dire de maints auteurs et de maints prédicateurs au sujet de l'obligation de devenir parfait ?

R. — Les paroles pontificales que vous citez, rappelant l'obligation qu'ont tous les chrétiens, sans exception, de tendre à la perfection, n'ont pas étonné ceux de nos abonnés qui ont lu attentivement, compris et retenu la réponse que nous avons faite en 1924 (p. 426) à qui nous demandait comment on pouvait concilier la doctrine exposée dans l'article *Imperfection* du *Dictionnaire de Théologie catholique* (t. VIII, col. 1286-98) avec la parole de Notre-Seigneur proclamant la liberté de la pratique des conseils et, semble-t-il, de la poursuite de la perfection : « Si tu veux être parfait, vends ton bien et donnes-en le produit aux pauvres. » (Mt., XIX, 21).

Nous aurons, dans notre réponse d'aujourd'hui, à citer cet article, ainsi que les textes de S. Thomas auxquels il se réfère et dont la doctrine est solennellement rappelée par le Souverain Pontife à l'attention de tous les fidèles.

« *Crescite et multiplicamini... et dominamini.* Grandissez et répandez la vie autour de vous... et soyez Seigneurs. » Voilà la loi fondamentale de toute vie humaine, promulguée dès le premier jour de la création. (Gen., I, 28). Les deux premiers termes sont d'ailleurs la loi instinctive et très fidèlement observée par tout vivant. Où trouver un vivant qui ne cherche pas à grandir et à répandre sa vie ? Notre corps lui-même la suit instinctivement, cette loi, aux dépens, hélas ! de la vie de notre esprit et par conséquent, finalement, aux dépens de sa vie de corps, corrompue par les conséquences d'un instinct fait pour être gouverné par la volonté libre de l'être intelligent qui a sur tous les autres animaux le privilège et le devoir d'être Seigneur, c'est-à-dire de commander à toutes les forces inférieures, les forces de son corps y comprises.

« Homme, deviens chaque jour plus homme en semant autour de toi une vie spirituelle ou matérielle faite à ton image et en régnant sur toutes les forces de la nature inférieure. Fils de Dieu par le Christ, n'étouffe pas, mais laisse s'épanouir la charité que te met au cœur l'Esprit-Saint et par où tu ressembles à ton Père céleste qui est amour : *Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* (Mt., V, 48). *Deus charitas est.* (Jean, IV, 8). Cette loi n'est pas un règlement de police, une limite imposée du dehors à ma liberté, comme trop de casuistes se la représentent ; elle est l'expression du vouloir-vivre le plus intime de mon être humain et chrétien, non seulement de ses aspirations spécifiques, mais des aspirations individuelles qui sont la manifestation de ma *vocation personnelle,* du programme de vie que Dieu m'a donné. » (Art. cité, col. 1298).

Cette loi morale fait corps avec ma volonté et avec ma liberté. Chaque fois que j'agis en dehors de ses intimations, en dehors de l'inspiration de la charité qui a orienté mon vouloir foncier vers le bonheur cherché dans l'union amoureuse avec Dieu, pour chercher une petite joie naturelle, ne fût-ce que la misérable jouissance d'un laisser-aller paresseux, j'obéis à l'inclination que m'imposent les forces de la nature inférieure, au lieu d'affirmer ma noblesse et mon pouvoir de Seigneur, en obéissant à Dieu. Car c'est là toute ma liberté. Elle n'est pas autonomie arbitraire, elle n'est pas totale indépendance. Ne me suffisant pas à moi-même pour l'achèvement de mon être, pour mon bonheur, ou bien je demande ce bonheur au bien créé, cherché en dehors de la divine présentation, et alors je suis serviteur de la créature à laquelle je demande cette joie ; ou bien, créé immédiatement par Dieu, j'ai la fierté de ne rien demander qu'à lui et de refuser tout ce qui ne m'est pas présenté par lui, et alors je ne sers que Dieu ; je suis Seigneur de tout le reste, même du bourreau qui me tranche la tête, s'il plaît à Dieu de m'accorder, par le service du bourreau, l'incomparable privilège du martyre. S. Paul résume magnifiquement cette doctrine dans sa jolie formule de l'Epître aux Romains : « Libérés du péché, vous devenez les serviteurs de la justice. *Liberati... a peccato, servi facti estis justitiæ.* » (VI, 18). Nous ne sommes jamais sans maître, mais toujours ou serviteurs de Dieu ou serviteurs du créé.

De là vient qu'il n'y a pas d'acte vraiment volontaire, d'acte délibéré, qui soit indifférent. Un acte volontaire est toujours ou bien acte de cha-

[1] « Hæc est voluntas Dei, ait Paulus, sanctificatio vestra. (I Thes., IV, 3) ; quam quidem, cujus generis esse oporteat, Dominus ipse sic declarat : Estote ergo perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est. (Mat., V, 48). Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege, ut patet, omnino omnes, nullo excepto. » (Encyclique *Rerum omnium* pour le centenaire de S. François de Sales, 26 janvier 1923).

[2] Absolutissimum totius sanctitatis exemplar, quod est Christus Dominus, omnes cujuscumque sunt condicionis et quamcumque honestam vitæ rationem inierunt, possunt ac debent imitari atque, Deo adjuvante, ad summum quoque christianæ perfectionis fastigium, ut complurium Sanctorum exemplis comprobatur. » (Encyclique *Casti connubii,* 31 décembre 1930).

rité, ou péché mortel, ou péché véniel. La volonté d'amour qui nous constitue libres, Seigneurs du monde créé, par l'obéissance à cette divine volonté, prend tous nos vouloirs. Seront *bons* tous les actes inspirés actuellement ou virtuellement par cet amour, *secundum legem ;* seront *péchés mortels* tous les actes contraires à cette loi d'amour, *contra legem;* seront *péchés véniels* tous les vouloirs qui, sans être inconciliables avec les dispositions habituelles demandées par la loi d'amour, échapperont à son inspiration, *prœter legem.*

Ecoutons ce que S. Thomas nous dit du péché véniel : « Le péché véniel est appelé péché dans un sens incomplet et par référence au péché mortel, de même que l'accident est appelé être par référence à la substance et dans un sens imparfait. Le péché véniel n'est pas en effet contre la loi, parce que celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi prohibe et n'omet pas non plus ce à quoi elle oblige par précepte ; mais il agit en dehors de la loi, parce qu'il n'observe pas la mesure raisonnable que la loi a en vue [3]. »

Ainsi donc le péché véniel se distingue du péché mortel en ce qu'il ne supprime pas le bien exigé par le précepte, mais le diminue seulement en nous empêchant de choisir le mode rationnel d'exécution qui devrait réaliser les intentions de la loi. Prenons un exemple qui nous fasse bien comprendre cette distinction de S. Thomas entre l'essentiel du précepte et le mode rationnel de son accomplissement.

Soit le précepte de la sanctification du dimanche. Le chrétien qui s'abstient d'œuvres serviles et qui assiste à une messe basse depuis l'évangile à l'*Ite missa est*, a rempli l'essentiel du précepte. Il n'est pas tenu à autre chose, au sens que S. Thomas donne habituellement aux expressions : *teneri, obligari,* quand il n'y ajoute aucun qualificatif. Dès lors que nous avons accompli l'essence du précepte, de la façon la plus élémentaire qui soit, nous ne sommes pas transgresseurs, nous n'avons pas de péché au sens propre du mot, pas de péché mortel ; mais nous n'avons pas pour autant réalisé la mesure raisonnable de renouveau religieux qui est le bien final poursuivi par le précepte de la sanctification du dimanche. C'est proprement dans la déficience de cette mesure raisonnable que consiste le péché véniel. Cette omission n'est pas contraire au précepte auquel nous avons satisfait essentiellement, mais elle est « præter præceptum », nous disposant, par la négligence avec laquelle nous remplissons le précepte, à le violer bientôt en n'assistant même plus à la messe basse plus ou moins bien entendue.

Ecoutons S. Thomas lui-même nous expliquer ce qu'il entend par la transgression et l'omission au sens propre, et comment le péché véniel sera une transgression ou une omission au sens large, disposant à la violation du précepte dans sa substance parce qu'il néglige d'observer la mesure raisonnable de son accomplissement. « De même que l'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs, ainsi la transgression s'oppose aux préceptes négatifs et c'est pourquoi l'une et l'autre, si on les prend au sens propre, incluent l'idée de péché mortel, mais on peut parler de transgression ou d'omission au sens large pour qualifier ce qui se fait en dehors des préceptes affirmatifs et négatifs disposant à leur violation ; et ainsi entendues au sens large, l'une et l'autre peuvent être péché véniel. » (IIa-IIæ, q. LXXIX, a. 4, ad 3).

Notons d'abord comment, dans S. Thomas, les mots *précepte, prohibition,* auxquels correspondent les mots *omission, transgression,* ne s'emploient au sens propre et sans déterminatifs qu'en matière d'obligation grave nous mettant dans la nécessité de choisir entre le respect de cette obligation ou la séparation d'avec Dieu par le péché mortel. Nos moralistes contemporains, au contraire, emploient ces mêmes mots au sens large, disant qu'il y a précepte et obligation toutes les fois qu'une action nous est demandée sous peine de péché mortel ou véniel. Cette confusion les empêche de bien comprendre la doctrine de S. Thomas sur le péché véniel et la plupart des textes où entrent les mots *prœceptum, prohibitio, transgressio, omissio, teneri, obligari.*

Nous ne sommes donc tenus au sens strict, sous peine de péché mortel, qu'à l'observation substantielle de la sanctification du dimanche, à l'audition de la messe basse dans son intégrité substantielle. Mais cela ne suffit pas pour la réalisation raisonnable de l'œuvre de renouveau religieux, visée par le précepte, et nous sommes tenus d'une certaine façon, *tenemur aliqualiter,* à observer la mesure raisonnable d'œuvre religieuse qui est dans les intentions du législateur nous imposant l'assistance à la messe. Toute déficience dans la réalisation de cette mesure raisonnable sera péché véniel.

Mais qui nous déterminera cette mesure raisonnable ? Elle n'est pas la même pour un sergent de ville et pour une enfant de Marie. Ce n'est pas assez dire. Elle n'est pas la même pour toutes les enfants de Marie d'une même paroisse, car à qui il a été plus donné il est plus demandé. Elle est proportionnée à la vocation individuelle de chaque âme, aux conditions extérieures et intérieures de sa vie concrète. Mais qui donc pourra nous manifester les exigences de ce mode raisonnable ? Personne ne peut le faire que l'Esprit-Saint, nous parlant par la voix intérieure de notre conscience.

De là vient ce que nous dit S. Thomas de la loi de grâce du Nouveau Testament : « La loi nouvelle

[3] Peccatum veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale ; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundum imperfectam rationem entis ; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat ; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit. » (Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 1. — Le texte et la traduction sont empruntés à l'édition de la *Somme* donnée par la *Revue des Jeunes*, vol. du *Péché*, par le P. Bernard, O. P.)

est principalement la grâce même du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ... D'où il est dit expressément dans l'épître aux Romains : *La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi de péché et de mort.* D'où S. Augustin nous dit encore : « Comme la loi des œuvres a été écrite sur des tables de pierre, ainsi la loi de la foi a été écrite dans les cœurs des fidèles » *(De Spiritu et littera*, c. 17 et 26), et ailleurs : « Que sont les lois de Dieu écrites dans les cœurs des fidèles, si ce n'est la présence même du Saint-Esprit ? » Cependant la loi nouvelle a certaines intimations générales qui disposent à la grâce du Saint-Esprit et appartiennent à son usage, et qui sont comme les éléments secondaires dans la loi nouvelle. On doit en instruire les fidèles du Christ par l'enseignement oral et écrit, tant pour ce qu'il faut croire que pour ce qu'il faut faire. D'où l'on doit dire que la loi nouvelle est *principalement* une loi dite à l'intérieur, mais *secondairement* une loi écrite[4]. »

Voilà un langage que n'arrivent pas à entendre nombre de modernes casuistes, et cependant, comme il est vrai de vérité de vie et non pas seulement de vérité abstraite ! Les livres et ceux qui nous les expliquent peuvent nous dire à peu près ce qui constitue l'objet essentiel du précepte, ce à quoi nous sommes tenus absolument sous peine de péché grave, surtout s'il s'agit de préceptes négatifs, car en matière de préceptes positifs, ils sont bien plus embarrassés. Mais quand il s'agit du mode raisonnable d'accomplissement de la fin voulue par le précepte, et quand il s'agit de déterminer à chaque instant et pour chaque âme ce qui appartient à son mode raisonnable de réalisation de la loi fondamentale de toute vie : « *Grandissez,* » l'évangile et tous ses interprètes ne peuvent nous donner que des conseils, c'est-à-dire nous proposer des moyens qui, considérés en eux-mêmes, sont favorables au progrès de la vie, mais qui, comme tous les moyens, ne nous seront bons que s'ils sont proportionnés à notre mode d'être individuel, s'ils appartiennent à notre mode raisonnable de progrès de vie.

Formules de prières à réciter matin et soir, vêpres du dimanche, salut du Saint-Sacrement, messe basse en semaine, charité à un pauvre en dehors du cas de nécessité, service à un voisin, oraison quotidienne, récitation du Rosaire, vie religieuse, mariage, apostolat missionnaire, etc., etc., ce sont là autant d'œuvres de conseil, proposées à tous en général, mais qui ne conviennent à chaque individu que dans la mesure où elles sont proportionnées aux conditions individuelles de sa vie. De là vient que l'œuvre de conseil est proposée au libre choix de chacun : *Consilium in optione ponitur.* Mais ce libre choix est l'acte vital d'une liberté qui ne saurait échapper un seul instant à sa loi constitutive : « *Grandissez, donnez la vie et soyez Seigneurs.* » — Cet acte vital est régi comme tous nos actes par la Loi de grâce dite à l'intérieur par celui dont Notre-Seigneur nous a annoncé qu'il nous dirait toutes choses, c'est-à-dire tout ce que nous aurions à faire : « *Ille vos docebit omnia.* » (Jean, XIV, 26). Si, sous l'inspiration du Saint-Esprit, je constate que l'œuvre de conseil qui m'est proposée, ne me convient pas, n'appartient pas au mode raisonnable du développement de ma vie, *hic et nunc,* je l'écarte et fais en cela un acte libre méritoire. Mais si cette même inspiration me manifeste le progrès de vie que doit m'apporter cette œuvre de conseil et si, en conséquence, je ne puis l'omettre et choisir une œuvre moins bonne que par laisser-aller ou par désir de la satisfaction créée que m'apportera l'œuvre moins bonne, alors mon omission de l'œuvre de conseil sera une négligence véniellement coupable. « Si la négligence consiste dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui ne soit pas de nécessité de salut (obligatoire au sens strict) et que cette omission ne procède pas du mépris, mais d'un défaut de la ferveur de charité, qui est empêchée parfois par un péché véniel, alors la négligence n'est pas péché mortel, mais véniel. » (II-II, q. LIV, a. 3).

Quand il s'agit du mode raisonnable de la réalisation de notre loi de perfection, et non pas des actes qui s'opposeraient aux conditions essentielles de ce progrès déterminées par les préceptes inscrits dans la loi écrite, jamais de péché mortel. Sur ce point S. Thomas n'est pas moins net que sur le péché véniel d'omission, et nous citerons son texte tout au long :

« La perfection de la charité est ici-bas, pour l'homme, l'objet de préceptes, parce que l'on ne court pas dans le droit chemin si l'on ne sait pas vers quoi il faut courir. Comment le saurait-on si nul précepte ne nous le manifestait ? nous dit S. Augustin *(De perfect. justitiæ*, c. 8). Mais comme ce qui fait l'objet du précepte peut être réalisé de diverses façons, on ne devient pas transgresseur (au sens strict) du précepte, du seul fait qu'on ne le réalise pas de la meilleure façon ; il suffit qu'on l'accomplisse de façon quelconque. La perfection de la divine dilection dans toutes ses formes et à tous ses degrés *(universaliter)* est objet du précepte, de telle sorte que la perfection du ciel elle-même n'est pas en dehors de l'objet du précepte, comme dit S. Augustin, mais de quelque façon qu'on y atteigne, on évite la transgression du précepte (la transgression au sens strict, le péché mortel). Or il y a un degré infime de dilection où l'on n'aime rien au-dessus de Dieu, contre Dieu ou autant que Dieu. Celui qui n'en est pas à ce degré de dilection, n'ac-

[4] « Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur Christi fidelibus... Et expressius Rom., VIII, 2, dicitur : *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit quod : « Sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium, » et alibi dicit *(loc. cit.*, c. 21) : « Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti ? » Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova ; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta. » (Ia-IIæ, q. CVI, a. 1).

complit d'aucune façon le précepte (est en état de péché mortel). Il y a un autre degré de perfection qui ne peut pas être réalisé ici-bas. Pour ne pas y atteindre, on n'est évidemment pas transgresseur du précepte. Et de même n'est pas transgresseur du précepte (en état de péché mortel) celui qui n'atteint même pas aux degrés moyens, pourvu qu'il atteigne le degré infime. » (IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3).

Nous avons mis les mots entre parenthèses pour ceux qui ne sont pas habitués à lire S. Thomas, et à distinguer entre l'objet essentiel du précepte et le mode raisonnable de sa réalisation. Jamais de péché mortel, tant qu'on observe l'essentiel des préceptes qui nous détaillent les conditions de notre marche vers la perfection. Mais si nous ne sommes pas tenus strictement au mode raisonnable d'accomplissement de notre loi de perfection, nous y sommes tenus d'une certaine façon, sous peine de péché véniel, *tenemur aliqualiter*. Citons encore S. Thomas :

« Tous, tant religieux que séculiers, sont tenus d'une certaine façon *(tenentur aliqualiter)* de faire tout le bien qu'ils peuvent, car c'est à tous sans distinction qu'il est dit dans l'Ecriture : « Tout ce que ta main peut faire, fais-le avec application. » (Eccle., IX, 10). Il y a une manière d'accomplir ce précepte qui suffit pour qu'on évite le péché, à savoir, que l'homme fasse ce qu'il peut selon l'exigence de la condition de son état, pourvu qu'il n'ait pas pour une manière d'agir meilleure ce mépris qui confirme l'âme dans son refus d'avancement spirituel [5]. »

Le sens de ce texte, qu'on trouve parfois si faussement interprété, est tout à fait clair pour quiconque se rappelle la doctrine des citations précédentes. Tous sont tenus d'une certaine façon par la loi de progrès vital qui nous demande d'aller à la perfection, ainsi que nous le rappelle le Souverain Pontife dans les paroles au sujet desquelles on nous a interrogé. Mais il y a une manière de réaliser le bien demandé par ce précepte qui, sans observer intégralement le mode raisonnable de réaliser le bien voulu par la loi, évite le péché, au sens absolu du mot, le péché mortel. C'est celle de l'homme qui se contente de faire l'essentiel de ce que le précepte demande, sans observer le mode raisonnable de son accomplissement, et sans mépriser le mieux qu'il ne fait pas, car ce mépris est toujours péché mortel, en tant que refus bien arrêté de grandir.

D'où les conclusions pratiques suivantes, en réponse aux questions posées.

1o Le chrétien vivant dans le monde n'est tenu sous peine de péché mortel qu'à l'observation essentielle des préceptes que comportent les conditions de son état de vie.

2o Cette même règle oblige le religieux sous peine de péché mortel à employer les moyens de perfection que lui imposent ses vœux de religion, déterminés par la règle qui en précise le mode d'application. A ces moyens, l'homme du monde n'est pas tenu sous peine de péché grave.

3o Mais tous, tant séculiers que religieux, sont tenus d'une certaine façon, sous peine de péché véniel, à observer le mode raisonnable d'épanouissement de leur vie. Ce mode raisonnable est déterminé à chacun par la voix du Saint-Esprit nous intimant intérieurement la loi de grâce, dans sa partie principale.

De là vient que jusqu'à l'invasion de l'esprit juriste dans la théologie morale, au XVIe siècle, les théologiens n'avaient pas eu l'idée d'assimiler notre loi morale fondamentale à une loi positive écrite restreignant la liberté, et de considérer cette liberté comme une autonomie à laquelle il était loisible d'accepter ou de refuser arbitrairement l'offre de progrès vital que nous fait le Saint-Esprit.

De là vient que S. François de Sales écrit tout net : « Si étant inspirés (de Dieu) et nous étant plu en l'inspiration, nous refusons néanmoins par après le consentement à Dieu, nous sommes extrêmement méconnaissants et offensons grandement sa divine Majesté. » *(Introd. à la vie dévote,* IIe partie, ch. 18).

Nous en avons dit assez pour que notre correspondant sache ce qu'il devra corriger dans nombre d'écrits d'auteurs contemporains, et dise de tout son cœur l'invocation que l'Eglise met sur les lèvres de tous les chrétiens sans distinction : *A neglectu inspirationum tuarum, libera nos Jesu.*

Q. — L'*Ami* pourrait-il répondre aux questions suivantes ?

Il n'y a pas de voix discordante chez les diverses écoles de théologie catholique sur la question du fait de la réparation (en latin *reviviscentia)* des mérites ; mais quand il s'agit de préciser le mode et le degré, on voit surgir des divergences non entièrement spéculatives.

Je demande :

1o Ces discussions n'ont-elles pas été tranchées par la bulle de Pie XI pour le Jubilé, *Infinita Dei misericordia,* du 29 mai 1924, en faveur de Suarez et de la plupart des théologiens modernes ?

2o Quelle est la pensée de S. Thomas à ce sujet ?

R. — Cette consultation nous vient d'Espagne : d'où peut-être le désir secret de notre correspondant de trouver, dans l'enseignement de Pie XI, une consécration de l'opinion de Suarez. La réponse que nous y faisons aujourd'hui est la suite naturelle de notre article sur l'accroissement de la grâce sanctifiante *(Ami* 1932, p. 353 et suiv.).

Nous exposerons : 1o la doctrine catholique sur la reviviscence des mérites ; 2o l'explication de S. Thomas ; 3o l'explication de Suarez ; 4o l'enseignement de S. S. Pie XI et sa portée à l'égard des opinions catholiques. On trouvera déjà de

[5] « Omnes, tam religiosi quam sæculares, tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt ; omnibus enim communiter dicitur, Eccles., IX, 10 : Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. — Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi quo vitatur peccatum, scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. » (IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2).

nombreux éléments de notre réponse dans la consultation du 2 juin 1932, à laquelle nous renverrons fréquemment le lecteur.

I. Doctrine catholique sur la reviviscence des mérites. — C'est ordinairement dans le Traité de la Pénitence que les théologiens exposent cette doctrine.

Nous avons expliqué jadis les conditions exigées pour qu'un acte bon soit méritoire de la vie éternelle : voir *Ami* 1927, p. 545-548. Nous n'y reviendrons pas. Rappelons toutefois que par rapport au salut éternel, les actes humains doivent être distingués [1] en :

a) Œuvres vives *(opera viva)*, lesquelles, faites en état de grâce et sous l'influence de la charité, sont méritoires de la vie éternelle ;

b) Œuvres mortifères *(opera mortifera)*, lesquelles, ayant malice de péchés mortels, donnent la mort à l'âme et éteignent tout mérite ;

c) Œuvres mortes *(opera mortua)*, œuvres bonnes et honnêtes en soi, mais qui, accomplies en état de péché mortel, sans l'influence de la grâce et de la charité, n'ont pas de mérite strict pour la vie éternelle ;

d) Œuvres mortifiées *(opera mortificata)*, « qui ont été des œuvres vives, mais qui, le péché survenant, sont mortes pour le ciel. Le mérite de ces œuvres mortifiées ne compte donc plus actuellement ; cependant il n'est pas détruit tout à fait : il demeure en puissance, c'est-à-dire dans l'acceptation de Dieu, mais il est comme un titre frappé d'opposition ou, si l'on veut, comme un organisme paralysé, capable pourtant de revivre [2]. »

C'est de ces œuvres qui furent accomplies en état de grâce et, par conséquent, furent des œuvres méritoires pour le ciel qu'il est question ici. Le péché mortel les a « mortifiées », c'est-à-dire frappées de mort. Tant que leur auteur demeure dans l'inimitié de Dieu, leur valeur pour le ciel est rendue inopérante et sans efficacité. Mais dans l'hypothèse où leur auteur rentre en grâce avec Dieu, ces mérites précédents, que le péché avait pour ainsi dire « mortifiés », reparaissent-ils dans l'âme rendue à la vie surnaturelle ?

La doctrine catholique répond affirmativement : « Que les mérites passés du pécheur, mortifiés par le péché, puissent revivre et revivent de fait, quand la grâce est rendue, c'est une *doctrine commune, certaine* et qu'il y aurait témérité à nier [3]. » A vrai dire, il est difficile de trouver dans la Sainte Ecriture ou même chez les Pères des arguments explicites en faveur de cette doctrine [1]. Tout au plus pourrait-on trouver, dans la parabole de l'Enfant prodigue, une indication lointaine en faveur de la reviviscence des mérites : mais ce sens ne s'impose pas. Les interprétations patristiques de la parabole n'ont, pas plus que la parabole elle-même, de valeur démonstrative.

C'est donc la Tradition, manifestée par le sentiment unanime des théologiens et par une indication précise du concile de Trente, qui fournit ici l'argument péremptoire.

On s'appuie sur le concile de Trente, sess. vi, *De justificatione*, c. 16 et can. 32. A vrai dire, ces textes conciliaires ne touchent pas directement la question de la reviviscence des mérites. Mais, disent les théologiens, « les expressions du concile sont telles qu'on en peut conclure avec certitude la reviviscence des mérites mortifiés. Dans ce texte, en effet, le concile explique la doctrine catholique du mérite des bonnes œuvres au point de vue de l'acquisition et de l'augmentation du bonheur éternel ; il faut donc écarter absolument la pensée qu'il peut avoir omis un seul élément essentiel parmi les conditions requises pour mériter la gloire du ciel. Or, puisque « les œuvres faites en Dieu » *(opera in Deo facta)* procurent une récompense éternelle, la persévérance ininterrompue dans le bien n'est donc pas requise par le concile : il suffit de mourir en état de grâce [2]. Mais cette dernière condition peut exister alors même que l'homme pèche mortellement, après avoir accompli des œuvres méritoires, pourvu qu'avant sa mort, il rentre en grâce avec Dieu. Par conséquent, celui qui quitte cette vie en état de grâce, reçoit au ciel la récompense de tous les mérites qu'il a acquis durant sa vie tout entière, qu'il ait persévéré dans la justice ou qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue [3]. »

Les théologiens invoquent aussi en faveur de leur doctrine, la nature même des choses : « Si les mérites ne revivaient point, écrit le P. Galtier, le péché, bien que remis par Dieu, serait encore éternellement puni par la privation du mérite mortifié par lui, c'est-à-dire en réalité par la privation d'un bien auquel le pécheur, avant de tomber, avait acquis un droit réel par ses bonnes actions. Or, que Dieu ne punisse pas ainsi les péchés déjà pardonnés, cela ressort : *a)* de l'oubli, tant de fois par Lui manifesté à l'égard des péchés passés, qui sont comme s'ils n'avaient jamais existé ; *b)* de l'amitié qu'Il

[1] P. Galtier, *De pœnitentia*, n. 561 ; — D'Alès, *De Sacramento pœnitentiæ*, these xii, e ; — Billot, *De Ecclesiæ Sacramentis*, t. ii, q. lxxxix, § 1 ; — D. Palmieri, *De Pœnitentia*, Prato, 1896, p. 235 ; — De San, *De Pœnitentia*, n. 445 ; — Ch. Pesch, *Præl. dogm.*, t. vii, n. 316 ; — Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. iii (1931), p. 556 ; — Van Noort-Verhaar, *De Sacramentis*, t. ii, n. 114, etc. ; — tous rapportant la doctrine de S. Thomas, III[a], q. lxxxix, a. 4 6.

[2] A. A. Goupil, *Les Sacrements*, t. iii, p. 65. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4.

[3] Goupil, *loc. cit.*, p. 65. — « Non est de fide, sed sine errore aut temeritate impugnari non posse videtur. » (Van Noort-Verhaar, *De Sacramentis*, t. ii, n. 114).

[1] On invoque Ezéch., xviii, 21 sq. ; xxxiii, 12 sq. ; Joel, ii, 18 sq. ; Gal., iii, 4 ; Héb., vi, 10. Il suffit de se reporter à ces textes pour constater qu'on n'y trouve point l'argument convaincant en la matière.

[2] Cap. xvi : « Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus illis operibus, quæ in Deo sunt facta, vitam æternam suo etiam tempore, *si tamen in gratia decesserint*, consequendam vere promeruisse censeantur. » — Can. 32 : « Ipse justificatus bonis operibus vere meretur ipsius vitæ æternæ, *si tamen in gratia decesserit*, consecutionem atque etiam gloriæ augmentum. » (Denz.-Bannw., n. 809 et 842).

[3] N. Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, tr. fr. par Ph. Mazoyer, t. iii, p. 268-269. Le P. Galtier, *op. cit.*, n. 503, ne fait que reprendre l'argumentation de Gihr.

rend pleinement au pécheur, laquelle exige la restitution des biens acquis par les mérites antérieurs, biens dont le pécheur avait été privé en raison de ses fautes... En bref, s'ils ne récupéraient tous leurs mérites, les saints du ciel seraient éternellement punis pour des péchés pardonnés [1]. »

C'est pleinement la doctrine de S. Thomas, exposant tout d'abord le fait de la reviviscence des mérites et résolvant ensuite l'objection tirée de la comparaison avec les péchés effacés par la pénitence et qui ne reparaissent pas ensuite [2] :

« Quelques théologiens ont dit que les œuvres méritoires mortifiées par un péché postérieur n'étaient pas revivifiées par la pénitence qui suivait ce péché. Ils pensaient que ces œuvres n'existant plus ne pouvaient pas être revivifiées. Mais il n'y a pas en cela d'empêchement à ce qu'elles soient revivifiées. Ce n'est pas en tant que ces œuvres existent actuellement, qu'elles ont la vie, c'est-à-dire la puissance de nous conduire à la vie éternelle, mais c'est en tant qu'elles demeurent dans la pensée divine qui les agrée, même après qu'elles ont cessé d'exister en acte. Elles y demeurent pour ce qui est de leur propre efficacité, même après qu'elles ont été mortifiées par le péché, parce que Dieu aura toujours pour agréables ces œuvres, en tant qu'elles ont été faites... Si elles n'ont plus l'efficacité de conduire à la vie éternelle celui qui les a faites, cela provient de l'obstacle posé par le péché qui est survenu et a rendu cet homme indigne de la vie éternelle. Or cet empêchement est enlevé par la pénitence, en tant qu'elle remet les péchés. Il s'ensuit donc que les œuvres d'abord mortifiées recouvrent, par la pénitence, l'efficacité de conduire à la vie éternelle celui qui les a faites ; c'est ainsi qu'elles revivent. Il est donc évident que les œuvres mortifiées revivent par la pénitence.

[Ad 1] : Les œuvres de péché sont détruites en elles-mêmes par la pénitence, en sorte que, grâce à l'indulgence divine, il n'en vient plus jamais ni souillure, ni culpabilité. Mais les œuvres faites en charité ne sont pas détruites par Dieu dont elles restent agréées. C'est l'opération de l'homme qui met un empêchement à leur efficacité. Dieu fait de son côté ce que ces œuvres méritaient.

[Ad 2] : Les œuvres faites en charité ne sont [donc] pas mortifiées en elles-mêmes, ainsi que nous l'avons dit, mais leur efficacité est seulement empêchée par l'obstacle qui survient du côté de l'homme. »

Voilà la doctrine commune. Reste maintenant l'explication ; et c'est ici que les divergences s'affirment.

II. Explication de S. Thomas. — La doctrine de S. Thomas tient en raccourci dans l'*Ad Tertium* du même article de la *Somme :*

« Celui qui se relève par la pénitence, dans un degré de charité inférieur au précédent, recevra la récompense essentielle à la mesure de la charité qu'il a au moment de la mort. Mais il aura plus de joie des œuvres faites dans son premier état de charité, que de celles du second, joie qui appartient à la récompense accidentelle. »

Croix des commentateurs que ces quelques lignes du saint Docteur !

[1] Galtier, *op. cit.*, n. 564. Cf. Gihr, *loc. cit.*, p. 269.
[2] *Sum. Theol.*, IIIa, q. LXXXIX, a. 5, ad 1 et ad 2. La traduction que nous donnons est celle du P. Hugueny, O. P., *La Pénitence*, Editions de la « Revue des Jeunes, » t. I, p. 206-208.

Mais si nos lecteurs veulent bien se reporter à notre article de 1932, p. 356-358, ils trouveront vite la lumière. Au risque de nous répéter, reprenons l'essentiel de notre exposé :

S. Thomas admet, certes, la reviviscence des mérites. Mais, d'autre part, il a posé un principe qui semble incontestable et a reçu du concile de Trente lui-même une consécration solennelle : ce sont nos dispositions actuelles qui marquent le degré d'intensité avec lequel nous est départie la grâce ; il y a proportion entre celles-là et celui-ci. C'est la doctrine promulguée à Trente : « Nous recevons la justice en nous selon la mesure que l'Esprit-Saint départit à chaque âme, comme il veut, *et selon la disposition et la coopération de chacun* [1]. » Ces bonnes dispositions viennent elles-mêmes de la grâce de Dieu : mais, en les signalant ici expressément, le concile a marqué la raison prochaine et immédiate de la mesure de la grâce, tandis que la volonté divine en est la raison profonde et éloignée. Or, le concile a parlé d'une manière générale et sans restriction. L'influence de nos dispositions paraît donc devoir être affirmée, non seulement pour l'infusion même de la grâce et des vertus, mais encore pour leur accroissement, mais encore pour leur réapparition dans l'âme, d'abord justifiée, puis dépouillée par le péché de la vie surnaturelle et enfin recouvrant, par la pénitence, l'amitié de Dieu. Il suit de là logiquement que seuls les actes méritoires *intenses,* c'est-à-dire dont le principe, — la charité — dépasse en ferveur le degré de charité antérieure, procurent à l'âme un accroissement de grâce ou la restitution de la grâce à un degré supérieur. « De même qu'une habitude naturelle acquise ne grandit pas par n'importe quel exercice, mais seulement par un exercice de plus en plus parfait, — telle par exemple la virtuosité d'un musicien, — ainsi la grâce sanctifiante ne s'accroît que par des actes méritoires intenses. Cet accroissement se fait non par addition, mais par développement vital [2]. »

Cette doctrine fondamentale éclaire la pensée du Docteur Angélique sur les mérites et leur reviviscence :

« Pour l'estimation du mérite, deux éléments sont à considérer. Il y a d'abord le principe radical de charité et de grâce, d'où procède l'acte méritoire. Au degré du mérite de cette charité correspond *la récompense essentielle,* qui consiste dans la jouissance de Dieu même. Celui qui agit sous l'impulsion d'une charité plus grande jouit plus parfaitement de Dieu. Une seconde estimation du mérite se fait d'après la grandeur de l'œuvre, qui peut être mesurée en elle-même ou relativement à celui qui la fait. La veuve qui a jeté au trésor du temple deux petits sous, a fait une aumône moindre, absolument parlant, que les riches qui ont donné de grands présents ; mais, au témoignage de Notre-Seigneur, l'aumône de la veuve est proportionnellement plus grande parce qu'elle dépassait les moyens de la pauvre femme. Cependant, qu'elle soit relative ou absolue, cette gran-

[1] Sess. VI, c. 6 (D.-B., n. 799).
[2] Goupil, *Les Sacrements*, t. III, p. 67.

deur de l'œuvre (considérée indépendamment de la charité) n'appelle que la récompense accidentelle [1]. »

Ainsi, le degré de gloire essentielle — la vision béatifique — est proportionné au degré de charité : c'est la doctrine expressément professée par S. Thomas :

« Parmi ceux qui voient Dieu dans son essence, tel bienheureux le verra plus parfaitement qu'un autre,... et cela, parce que son intelligence aura, sur celle de l'autre, la supériorité d'une faculté de pénétration plus grande pour cette vision de Dieu. Or cette faculté de vision de Dieu n'appartient pas à l'intellect créé, de par sa nature : elle lui est apportée par la lumière de gloire. Mais le bienheureux reçoit d'autant plus de lumière de gloire qu'il a plus de charité ; car où la charité est plus grande, le désir est plus grand, et ce désir prépare mieux le désirant et le rend plus apte à recevoir le désiré. C'est pourquoi celui qui aura davantage de charité verra Dieu plus parfaitement et jouira d'une béatitude meilleure [2]. »

C'est donc la charité seule qui nous proportionne à la vision béatifique et à ses différents degrés : ce qui constitue notre béatitude *essentielle*. Ainsi le mérite des bonnes œuvres recevra sa récompense *essentielle* proportionnellement au degré de charité qui animera l'âme au moment de son entrée en la vie éternelle. Qu'on veuille relire la citation du P. Hugueny (p. 357-358), dont voici d'ailleurs le passage important :

« La charité de nos derniers instants, résultante de tous les actes de notre vie, sera la mesure de notre charité au ciel. *A cette résultante, tous nos actes auront concouru, non seulement les actes fervents qui auront marqué nettement les différents degrés de notre ascension en charité, mais aussi les actes moins fervents qui n'auront fait que préparer les actes plus fervents, en entretenant notre volonté dans la facilité de la pratique de la charité et en méritant immédiatement les grâces actuelles qui permettront l'acte plus fervent.* »

Les actes méritoires moins fervents, *remissi*, qu'on oppose ici aux actes méritoires intenses, ne procurent pas à l'âme immédiatement un accroissement de grâce et de gloire correspondante : ils ne font que la disposer d'une manière éloignée, en tant que préparation à des actes plus fervents et en tant qu'actes méritoires de grâces actuelles. Néanmoins, ces actes *remissi* seront récompensés au ciel, non par la gloire essentielle, mais par une gloire accidentelle qui accompagnera cette gloire essentielle. C'est ce que déclare expressément S. Thomas dans l'*Ad Tertium* cité plus haut. Sans rien ajouter formellement à la gloire essentielle [3], cette gloire accidentelle attestera, devant tous, les titres multiples que l'élu possède à la récompense céleste. Ainsi le degré de charité est, pour l'âme de l'adulte [4], la *mesure* de la récompense ; les mérites sont les *titres* à cette récompense.

S'il en est ainsi, la reviviscence des mérites s'explique facilement. Le mérite n'est pas totalement effacé par le péché mortel ; ainsi qu'on l'a expliqué, il est seulement *mortifié*. La justification de l'âme rend au mérite sa valeur pour le ciel ; mais le degré de la rétribution sera mesuré au degré de grâce rendue à l'âme. Toutefois les mérites revivront tous, parce que tous demeureront les titres à cette rétribution. Nous trouverions facilement un terme de comparaison dans le monde matériel des affaires. Voici les actions d'une société industrielle. Au temps d'une première prospérité, ces actions, au nominal de 100 fr. par exemple, se sont élevées en bourse jusqu'au cours de 1.000 fr. Survient une crise, la faillite : les actions tombent à 0. La négociation en bourse devient impossible. Mais bientôt, la société est renflouée ; les actions cotent de nouveau et reprennent de la valeur. Mais le nouvel état de la société étant bien moins florissant qu'avant la chute, les actions sont cotées seulement 50 francs. Pourtant ce sont les mêmes actions. Ainsi, — toutes proportions et dissemblances respectées, — en est-il dans le domaine des mérites. Le mérite est une « action, » titre valable pour le ciel. Le péché mortel réduit à 0 la valeur de cette action, laquelle cependant subsiste. Le renflouement survient, c'est-à-dire la justification ; mais la valeur d'échange de l'action demeure proportionnée au nouveau crédit qu'offre la société renflouée, c'est-à-dire au degré de grâce et de charité que possède l'âme ressuscitée à la vie surnaturelle. Crédit bien moindre dans le cas présent. De même qu'avec son action — la même action — qui valut jadis 1000 francs, le capitaliste n'obtiendra plus que 50 f. après le renflouement de la société en faillite, de même le juste, tombé en péché mortel et ressuscité à la grâce n'aura plus, avec les mêmes mérites précédents, qu'une récompense proportionnée à la vie surnaturelle diminuée en laquelle il ressuscite. Les titres demeurent identiques, leur valeur d'échange varie.

Nous n'ajouterons qu'un mot pour dissiper une équivoque : en affirmant que les mérites revivifiés avec un degré de charité moindre procureront à l'âme sauvée une joie appartenant à la béatitude accidentelle, S. Thomas n'entend pas du tout affirmer que les mérites ne revivront *que pour* cette récompense accidentelle. Ils revivent quant à la récompense essentielle, qui sera accordée à cause d'eux à l'âme élue, mais dans le degré proportionné à son degré de charité. La récompense accidentelle concerne la joie que l'âme élue aura de tous ses mérites recouvrés, et dont aucun n'aura été perdu pour la vie éternelle.

La pensée de S. Thomas a été interprétée de différentes façons. Mais ce sont des divergences accidentelles que nous pouvons ici négliger, parce qu'elles ne touchent pas à la substance de l'explication proposée.

[1] *Sum. theol.*, Ia, q. xcv, a. 4 (trad. du P. Hugueny, *op. cit.*, p. 293). C'est à propos des œuvres méritoires du premier homme dans l'état d'innocence que S. Thomas a condensé ici sa pensée.

[2] *Sum. theol.*, q. xii, a. 6.

[3] Voir *Ami* 1921, p. 28 et s. ; 1922, p. 635.

[4] A l'enfant mort en état de grâce, la gloire du ciel est accordée à titre non de récompense, mais de simple héritage. Cf. *Ami* 1926, p. 411.

III. Explication de Suarez. — La théorie de S. Thomas a un fondement solide dans l'expérience intime, qui nous fait voir que le pécheur ne se relève pas toujours avec une charité aussi généreuse que celle d'avant son péché. Mais certains théologiens trouvent qu'elle ne sauvegarde qu'imparfaitement la doctrine de la reviviscence des mérites : « La reviviscence des mérites n'est pas suffisamment assurée, si la récompense essentielle est mesurée au degré de perfection de la contrition du pénitent ou à celui de l'acte de charité qu'il fait au jour de sa conversion. Même au cas où cet acte de charité serait plus fervent que ceux d'avant le péché, ceux-ci seraient sans récompense, puisque l'acte plus fervent mériterait, à lui seul, la récompense essentielle qui lui correspond »[1].

Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre actes méritoires intenses, et actes méritoires moindres, *intensi, remissi*. Tout acte méritoire, quel qu'il soit, apporte quelque nouvelle richesse au trésor de l'âme, et ce sont ces richesses totalisées qui, à l'heure de la mort, représentent le degré de sainteté et, par conséquent, de gloire auquel est parvenu le chrétien fidèle.

Dans cette opinion, le péché ne fait qu'interrompre la totalisation. Aussitôt l'âme rendue à la vie de la grâce, la thésaurisation reprend et s'accroît : « Chaque fois, dit Suarez, qu'un homme qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces ; car, tout d'abord, il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, puis tout le trésor de grâces qu'il avait avant son péché. Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande[2]. » Ce raisonnement vaut pour le mérite, car, selon Suarez, à tout acte méritoire, si faible soit-il, correspond un accroissement de grâce et par conséquent de gloire. Et puisque par l'absolution tous les mérites passés revivent, le pécheur retrouve toujours le degré de grâce sanctifiante où il était avant sa chute. Il la retrouve même à un degré supérieur, puisque sa conversion étant un nouveau mérite, elle ajoute quelque chose au degré de grâce antérieur. Dans cette théorie facile, mérite, grâce, gloire marchent de pair et tout leur accroissement est conçu *à la façon d'une addition*.

Ce qui différencie fondamentalement l'explicatton de S. Thomas et celle de Suarez, c'est donc ceci : dans la première on pose comme condition de l'accroissement de grâce l'acte de charité plus intense ; dans la seconde, cette condition n'existe pas.

Et c'est sur ce point précis que porte toute l'offensive des Suaréziens.

« Il nous reste à prouver, écrit Suarez, que Dieu a promis à l'homme juste l'augmentation de la grâce sous la condition d'une œuvre méritoire, mais sans aucune autre condition.

[1] Voir Hugueny, *op. cit.*, p. 287.

[2] Suarez, *Relectio de reviviscentia meritorum*, disp. II, sect. 3, n. 58 (édition Vivès, t. XI, p. 512).

La partie affirmative de cette proposition doit être supposée certaine. Par n'importe quelle œuvre méritoire, en effet, le juste mérite en justice *(de condigno)* une augmentation de grâces. Mais tout mérite de justice inclut ou suppose, tout au moins en fait, la promesse divine [relative à cette augmentation], selon la loi ordinaire. Donc est promise aux justes cette augmentation de justice sous la condition qu'ils fassent des œuvres bonnes après leur justification.

Trois arguments démontrent la vérité de la partie négative, savoir qu'aucune autre condition n'est requise :

1° Preuve tirée du concile de Trente, sess. VI, c. 16. A la promesse de la vie éternelle, le concile ne pose que cette condition : *s'ils meurent dans la grâce de Dieu*. Or, à l'augmentation de la grâce, il n'a posé ni cette condition, ni aucune autre ; mais bien plutôt, au canon 24, il a défini absolument que la grâce de Dieu est augmentée par les bonnes œuvres. Donc, d'après le concile, n'est apposée à la promesse divine aucune autre condition que la condition de l'œuvre bonne à accomplir.

2° Preuve tirée du silence de l'Ecriture, des Pères et des conciles. Il est impossible de découvrir chez eux, même au titre de simple probabilité, l'exigence d'une condition autre que l'œuvre elle-même pour en justifier le caractère méritoire. Il ne nous est donc pas permis d'imposer cette condition à une réalité surnaturelle qui dépend toute de la volonté divine.

3° On pourrait enfin demander en quoi consiste cette prétendue condition qui devrait être ajoutée à la promesse divine. Et l'on n'en peut indiquer aucune qui puisse être prouvée ou d'où l'on ne doive tirer des conséquences absurdes[1]. »

Les théologiens modernes qui suivent Suarez, — reconnaissons qu'il sont légion, — insistent beaucoup sur cet argument qu'il est impossible de prouver le fait de la reviviscence des mérites sans aller jusqu'à la conséquence logique de ce fait, la restitution totale de leur valeur au point de vue de la récompense. Il semble à ces théologiens absolument inadmissible qu'on fasse du mérite un simple titre à la récompense et qu'on attribue au degré de grâce, *sans proportion nécessaire avec le mérite,* la mesure de la gloire : « L'objet du mérite, écrit Gihr, n'est pas seulement un degré de plus dans la gloire : c'est aussi un accroissement de la grâce sanctifiante. Plus les bonnes œuvres du juste sont nombreuses et précieuses, plus sa récompense sera grande dans l'autre vie et, par conséquent, plus est grande ici-bas, la mesure de la grâce. *Mérite, grâce et gloire se correspondent.* Si les mérites revivent dans leur plénitude et conduisent à la gloire correspondante, il en résulte nécessairement que, dans la justification, la grâce méritée par les bonnes œuvres, mais

[1] *De Gratia*, l. IX, c. 23, sect. 26 (Edition Vivès, t IX, p. 475). Est il besoin de faire observer que le concile de Trente n'a pas dit un mot qui *doive* favoriser plus particulièrement l'opinion de Suarez. « Le concile, écrit Mgr Janssens *(De Gratia,* p 497), a voulu condamner l'erreur de Luther, sans entrer dans des précisions ni indiquer quel acte est requis pour l'accroissement de grâce ou quand cet accroissement doit se produire. » Ainsi l'ont toujours pensé non seulement les théologiens appartenant à l'opinion thomiste, mais encore ceux des autres écoles. Voir Billot, *De Sacramentis*, t. II (1922), p. 109 110, qui consint : « *Re enim vera, ex Tridentino nihil, neque pro, neque contra.* »

perdue par le péché, est rendue au même degré qu'auparavant [1]. »

On consultera surtout le P. Galtier, qui a mis tout son talent à exposer et à défendre cette opinion, à laquelle, nos lecteurs le savent, nous n'entendons pas du tout nous rallier.

IV. L'ENSEIGNEMENT DE PIE XI. — Mais voilà qu'on nous objecte l'enseignement du pape régnant, qui aurait dirimé la controverse en faveur de Suarez.

Il est extraordinaire que depuis 1924 aucun théologien ne se soit encore aperçu d'une solution si inespérée! Voyons toutefois ce qui, dans la bulle *Infinita Dei misericordia* peut donner à l'assertion de notre correspondant quelque apparence de vérité.

Le texte visé est évidemment celui-ci :

« *Quicumque enim pœnitendo Apostolicæ Sedis salutaria jussa, Jubilæo magno vertente, perficiunt, iidem, tum eam, quam peccando amiserant,* MERITORUM DONORUMQUE COPIAM EX INTEGRO REPARANT AC RECIPIUNT, *tum de asperrimo Satanæ dominatu sic eximuntur ut libertatem repetant, « qua Christus nos liberavit », tum denique pœnis omnibus, quas pro culpis vitiisque suis luere debuerant, ob cumulatissima Christi Jesu, B. Mariæ Virginis Sanctorumque merita, plene exsolvuntur* [2]. »

Mais nous avons déjà répondu à la préoccupation de notre correspondant dans l'*Ami* du 2 juin 1932, p. 356-357. Ou plutôt, c'est Mgr l'Evêque du Puy qui nous a fourni l'explication demandée. Puisqu'il s'agit ici d'un des points principaux de la présente consultation, nos lecteurs admettront que nous reprenions ici le texte complet de Mgr Rousseau :

« Vous le remarquerez, N. T. C. F., outre les avantages de l'indulgence plénière..., Pie XI parle de « la reddition intégrale des mérites et des dons perdus par le péché. » Les dons perdus par le péché mortel sont la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles, théologales et morales, les dons du Saint-Esprit. Dans quelle mesure la justification fait-elle revivre ces trésors spirituels et quelle part y a le Jubilé ?

Nous pouvons répondre avec S. Thomas, le prince des théologiens, que ces dons nous sont rendus dans la mesure de nos dispositions intérieures. Or, le Jubilé, par ses prières et ses sacrifices, ses exercices et ses prédications, par la vertu surnaturelle que leur ajoute la volonté de l'Eglise, *est un moyen très efficace pour exciter la ferveur et préparer l'âme à recouvrer graces et dons dans toute leur intensité.* »

On le voit, l'affirmation de Pie XI s'harmonise fort bien avec l'explication thomiste. Donc, elle n'a pas tranché la controverse « en faveur de Suarez et de la plupart des théologiens modernes. » D'ailleurs, de nombreux théologiens modernes s'en tiennent encore, tout au moins substantiellement, à l'opinion de S. Thomas. Parmi les plus récents, nous citerons : — chez les Jésuites, le cardinal Billot, *De Sacramentis,* t. II, *De Pœnitentia,* th. 10 ; le P. d'Alès, *De Sacramento pœnitentiæ,* th. 12, p. 161 sq. ; le P. Pignataro, *De Gratia Christi* (cours lithographié, th. 38) ; le P. Goupil, *Les Sacrements,* t. III, p. 67 ; — en dehors de la Compagnie de Jésus, Mgr Janssens, *Summa theologica,* t. IX, p. 497-498; le cardinal Lépicier, *De Pœnitentia,* p. 238; *De Gratia* p. 424 sq; le cardinal van Roey, *De virtute charitatis* p. 182 ; J. van der Meersch, *De divina Gratia,* n. 213 ; et nous omettons, bien entendu, les Dominicains qui unanimement, quoique avec des nuances diverses, se rattachent à S. Thomas.

Les manuels en usage dans nos séminaires tiennent, sur la question, des attitudes fort divergentes. Tanquerey incline nettement pour l'opinion de S. Thomas : « l'augmentation de la grâce n'est accordée qu'aux actes plus fervents. » Et il ajoute même que c'est là l'opinion « quam *communiter* sequuntur theologi » *(Synopsis theologiæ dogmaticæ,* t. III, n. 276). Le P. Hugon suit S. Thomas à travers Gonet et Billuart et apporte l'autorité de Pie XI en faveur du *fait* de la reviviscence des dons et des mérites *(Tractatus dogmatici,* vol. III, p. 559-560). M. Van Noort, dans son *De gratia Christi,* déclare que l'opinion suarézienne de l'augmentation de grâce due aux actes moindres lui paraît plus conforme à la doctrine du concile de Trente (n. 217, *fine) ;* mais, dans son récent traité *De Pœnitentia (De Sacramentis,* t. II, publié par M. Verhaar), l'opinion de S. Thomas et de Billot est mise en bon relief en face de celle de Suarez (n. 115). M. Hervé laisse la solution en suspens, tout en apportant l'autorité de Pie XI en faveur de *l'opinion* de Suarez et en essayant de réduire à cette opinion l'autorité de S. Thomas *(Manuale,* t. IV, n. 426).

Quant à notre avis personnel, nous l'avons déjà nettement exprimé à plusieurs reprises. L'opinion de S. Thomas, telle que nous l'avons exposée, nous paraît non seulement la plus vraisemblable, mais, au point de vue de la vie spirituelle, la plus sûre, la seule sûre : « Si nous considérons la chose pratiquement, le meilleur avis qu'on puisse donner est de diriger la vie spirituelle conformément aux principes de cette opinion qui sans aucun doute est encore la plus sûre, dans l'hypothèse où toutes les autres opinions pourraient être défendues... Il faut craindre, en effet, que les richesses spirituelles que ces autres opinions nous distribuent si libéralement ne s'évanouissent en fin de compte au jour de la rétribution et que la parole du Psalmiste n'ait alors son application : « Ils ont dormi leur sommeil et tous les hommes de richesses n'ont rien trouvé dans leurs mains » (LXXV, 6) [1]. »

Q. — Je lis dans l'*Ami* du 2 février, p. 70, une consultation sur les droits des évêques vis-à-vis des maisons d'éducation religieuse, dont les conclusions sont bien radicales. L'évêque aurait à l'égard de ces collèges catholiques tout droit de visite.

[1] *Les Sacrements...,* t. III, p. 270-271.
[2] Voir le texte intégral de la Bulle dans l'*Ami* 1924, p. 497-498.

[1] Billot, *De Gratia,* p. 280.

Cependant le P. Vermeersch montre que le can. 1382 ne supprime pas les privilèges antérieurs, et que les collèges des Ordres exempts avaient, et ont encore, le privilège (ainsi que le reconnaissait la constitution *Romanos Pontifices*, n. 20) de ne pas être visités par l'Ordinaire, même pour ce qui regarde la religion et les mœurs.

Cela s'applique aussi bien au can. 1381, en exceptant peut-être les cas exceptionnels où l'évêque, comme inquisiteur-né dans son diocèse, pourrait exiger la suppression d'un livre hérétique, le renvoi d'un maître hérétique ou suspect d'hérésie. Si tel livre est interdit par un évêque à tous les fidèles de son diocèse, l'interdiction vaut pour les élèves des collèges exempts. L'opinion contraire existe, mais ne semble pas sérieusement probable.

R. — Disons d'abord que l'objection présente n'infirme en rien la solution que nous avons donnée d'un cas d'espèce, qui ne consistait pas à établir les droits de l'évêque, mais à établir que, dans l'occurrence, il n'avait pas tel droit, dont il s'agissait, et qu'un évêque s'était arrogé.

L'objection présente ne vient que pour une circonstance traitée en passant, et, rédigée comme elle l'est, elle marque une extrême gravité, et n'a pas de moindre résultat que d'anéantir le droit de l'évêque relatif à la visite des écoles tenues par les Ordres exempts.

Si radicalisme il y a, notre radicalisme a été celui-là même du texte légal, can. 1382 : « Les Ordinaires des lieux, soit par eux-mêmes, soit par d'autres, peuvent aussi visiter toutes les écoles... en ce qui regarde l'éducation religieuse et morale; de laquelle visite les écoles de quelques religieux que ce soit ne sont pas exemptes, à moins qu'il s'agisse des écoles intérieures pour les profès d'une religion exempte. »

Voilà le texte, nous n'avons pas dit autre chose.

Il n'est pas difficile, en premier lieu, de savoir que ce canon n'a pas détruit les privilèges qui accordent un droit contre ce qu'il déclare. Cela ressort expressément du can. 4 : « Les droits acquis par des tiers, et de même les privilèges ou les indults que jusqu'ici [1] le Siège apostolique a concédés aux personnes, soit physiques soit morales, et qui sont encore en usage et non révoqués, demeurent intégralement, à moins qu'ils soient expressément révoqués par les canons de ce Code. » Le can. 1382 ne révoquant aucun privilège contraire à sa teneur, ces privilèges demeurent. Nous n'avons besoin d'aucun renfort d'érudition pour le prouver.

Nos lecteurs comprendront, aussi bien, que nous n'avions aucun besoin de le dire. Si, en exposant chaque loi, il nous faut tenir compte, chaque fois, des privilèges et des indults possibles, où irons-nous? Il nous faudra des clichés généraux, que nous insérerons après chaque phrase de nos explications. Ne vaut-il donc pas mieux, et tout le monde ne comprend-il pas cette façon de faire, supposer une fois pour toutes, comme fait le Code lui-même, les principes généraux, et exposer ensuite la loi telle qu'elle est ?

Il est bien évident, aussi, que si l'évêque dont on nous avait transmis les agissements se trouvait couvert par un privilège et un indult, qui lui aurait permis d'imposer les obligations qu'il faisait, la question aurait été tranchée. Mais avions-nous donc besoin de le dire, et nos lecteurs ont-ils réellement nécessité de se voir rappeler, à chaque proposition, les principes généraux du droit, de la morale, de l'interprétation des textes, des lois, de la loi naturelle, etc. ? Nous ne le croyons pas, et s'il en était autrement, les colonnes de chacun des nos de l'*Ami* ne suffiraient pas à l'exposition d'un seul cas.

Nous avons donc exposé la loi sur les droits de visite de l'évêque telle que le Code même l'a exposée. Nos lecteurs l'interpréteront, comme nous ferons nous-même dans un cas d'espèce, suivant toutes les règles générales et particulières de l'interprétation des textes légaux.

Disons donc, maintenant absolument et notre position et tous ses termes, que l'évêque ne trouve pas d'exemption devant son droit de visite pour les maisons d'éducation [1] autre que celle que les Ordres religieux exempts ont pour les écoles destinées à leurs membres, des profès, et leurs écoles intérieures, c'est-à-dire où ne reçoivent l'éducation que leurs propres profès, et pas d'autres. Car, même de ces écoles qui ne seraient pas proprement des écoles intérieures, des écoles de l'Ordre proprement dit, si d'autres que des membres propres et stricts de l'Ordre y étaient admis, il en serait exactement comme des églises ou oratoires des Ordres même exempts : il y aurait lieu d'y voir exercer l'autorité pure et simple de l'évêque.

Ajoutons, puisqu'on nous y convie, qu'il est évident qu'ici comme partout, mais pas plus qu'ailleurs, le can. 4 trouve son application, et, de par lui, les privilèges et les indults particuliers.

Mais précisons bien que le droit de l'évêque existe, et, reconnu, et proclamé, et général, et radical ; l'exception, l'extraordinaire, l'accident, c'est le fait que, dans tel cas, le privilège ou l'indult, le fait du prince, empêche le droit, pour la durée du privilège, de s'exercer.

Et c'est toujours une grande chose que la reconnaissance d'un droit, même si, dans une circonstance particulière, un acte de l'autorité supérieure ne lui permet pas d'être exercé. Autrefois, quand nous étions professeur d'histoire ancienne, d'histoire romaine, nous expliquions cela à nos élèves à propos de l'*intercessio* des tribuns de la plèbe (cas qui ne manque pas de similitude avec les cas présents de privilèges et d'indults [2]) lorsque, aux

[1] C'est-à-dire : jusqu'à la date de la promulgation du Code.

[1] Les termes dont se sert le Code : *scholas, oratoria, recreatoria, patronatus,* ainsi que l'*et cœtera* qui termine cette liste, ont évidemment pour but de faire qu'aucune maison d'éducation, pratiquement, ne puisse échapper à la surveillance de l'évêque.

[2] Disons, pour aller au devant de trop faciles objections, que : *ne pas manquer de similitude* ne saurait signifier : *être identique*.

lieux d'affichages des décisions du Sénat, les citoyens pouvaient lire : HUIC S. C. INTERCESSIT X... TRIBUNUS PLEBIS. Les citoyens savaient que la décision du Sénat ne pouvait, *accidentellement*, s'appliquer. Mais ils comprenaient aussi, parfaitement, quel était le droit commun, et ce qui les attendait, si l'*intercessio* disparaissait : et elle avait des occasions multiples et bien diverses de disparaître.

Ajoutons que nous ne savons pas s'il existe des privilèges qui exemptent des écoles de la surveillance de l'évêque et de son droit de visite. Nous avons cette ignorance de commune avec le Pontife Romain : « *Licet Romanus Pontifex*, écrivait Boniface VIII lui-même [1], *qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere..., quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, quum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare.* » Mais, du moins, ne connaissant pas ces privilèges, nous faisons aussi, en exposant le droit, tout comme le Pontife Romain en l'établissant : nous ne prétendons pas anéantir quelque privilège que ce soit ; nous respectons en tous et en chacun d'eux l'autorité qui les a concédés : « *ipsis... per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.* » C'est le principe de la persistance des lois particulières malgré les lois générales contraires, et le principe du can. 4, que pas un des modernes commentateurs du Code n'a inventé.

Mais nous savons que la constitution *Romanos Pontifices*, du pape Léon XIII (8 mai 1881), § 20, ne reconnaît pas « que les collèges des Ordres exempts avaient ce privilège » de l'exemption. Elle dit seulement que là où de tels privilèges existent, ils demeurent malgré les prescriptions que fait la constitution pour les écoles d'Angleterre. C'est tout à fait différent.

Et nous savons aussi que ces privilèges d'exemption n'existent que pour les Ordres exempts *d'hommes*, pas pour les Ordres de *femmes*. C'est du moins ce que dit Léon XIII. La persistance des privilèges scolaires n'est signalée par ce pape que pour les Ordres *d'hommes qui les auraient reçus.*

Voilà donc des points sur lesquels notre contradicteur est par trop radical, à son tour.

Que le can. 4 trouve son application pour le can. 1381 aussi, comme pour tous les canons du Code, c'est certain, et ceci doit être accordé d'emblée sans recours à aucune érudition ni commentaire.

Mais disons, à ce propos, que les questions de foi et de mœurs ressortissent au Saint-Office. Sur ce sujet, nous sommes donc pleinement rassurés : *les exempts n'ont plus de privilèges sur le point.* La puissance de l'évêque, ici, se règle d'après les instructions du Saint-Office. N'y touchons pas, respectons le grand secret jusqu'en ses plus lointains abords. Mais assurons notre correspondant (et nos lecteurs) que l'autorité de l'évêque, à la lumière de ces instructions, s'étend *bien plus loin* qu'il ne le dit, et qu'il ne peut le dire s'il le sait : alors, silence.

[1] *Sexte*, liv. I, tit. II, c. 1.

Q. — J'ai reçu dernièrement un certain nombre d'enfants de ma Communauté du scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception. Pour l'imposition proprement dite, j'ai passé le scapulaire à chacun, mais je n'ai récité la formule qu'une seule fois pour toutes, au pluriel.

Or, j'ai remarqué ensuite dans le *Rituel* que cette unique formule au pluriel est indiquée pour les autres scapulaires, mais non pour le bleu.

Me serais-je trompé ? La réception des enfants est-elle valide ?

R. — Il y a évidemment une circonstance dans laquelle notre cher confrère s'est trompé, et a manqué totalement de prudence : c'est en ne consultant le *Rituel* qu'après l'action accomplie. Qui dit *Rituel*, dit guide pour l'exécution. C'est donc avant d'agir, pour bien faire, qu'il faut consulter le *Rituel*, le guide, et non pas après, pour savoir si l'on a bien fait, quand, bien ou mal, tout est fini.

Au surplus, nous ne savons pas quel *Rituel* a été ainsi consulté. Le *Rituel Romain* ne donne au pluriel aucune des formules dont il s'agit, pas plus pour les autres scapulaires que pour celui de l'Immaculée-Conception. Pour la réception dans le scapulaire de la T. S. Trinité, p. 793, sq. ; de la Ste Croix et de la Passion, p. 798 ; de la Passion et du Sacré-Cœur, p. 800 ; des Sept-Douleurs, p. 805 ; de N.-D. du Mont-Carmel, p. 810, 817 et 820 ; du S. Cœur de Jésus, p. 829 ; des SS. Cœurs de Jésus et Marie, p. 833 ; de N.-D. de la Merci, p. 835 ; de N.-D. Salut des Infirmes, p. 842 sq. ; de N.-D. du Bon-Conseil, p. 844 sq. ; de S. Joseph, p. 846, et pour d'autres impositions (p. 849 ceinture de S. Augustin, p. 851 corde de S. François, p. 852 ceinture de S. François de Paule), il n'est donné qu'une formule au singulier, variant seulement du masculin au féminin, mais pas en nombre. Seules, l'imposition des cinq scapulaires à la fois, p. 822 sq., et celle de la Médaille miraculeuse, p. 855, comportent une formule mise au pluriel pour l'éventualité où plusieurs personnes reçoivent à la fois l'imposition.

A peu près pour tous les scapulaires, il est d'ailleurs spécifié que l'imposition se fait individuellement : *cuilibet, singulis,* avant la formule même, toujours au singulier, comme nous l'avons dit.

Si donc l'on reçoit plusieurs personnes, on peut se servir d'un seul et même scapulaire, mais il faut en revêtir l'une après l'autre chacune des personnes à recevoir, et réciter, pendant qu'elles ont ainsi le scapulaire au moins sur l'épaule, la formule prescrite, au masculin ou au féminin, suivant le cas, mais au singulier.

Méfions-nous de la préoccupation de gagner du temps, véritable obsession pour certains prêtres, et en général pour toutes les communautés (sinon pour tous les aumôniers), préoccupation que, généralement, rien ne justifie, et qui conduit à cette précipitation des cérémonies et des rites, dont on ne saurait attendre aucun bon résultat. Nous avons parfois habitué les fidèles à *bacler* ainsi, le plus vite possible, les offices, même (et surtout) le saint sacrifice de la messe. Y viennent-ils davantage ? Ne réclament-ils pas, au contraire, toujours plus de vitesse ? Et alors, quel respect, et quelle édification, dans les gestes de ces prêtres qui, par exemple, distribuent la Ste Communion avec une rapidité vraiment scandaleuse, ne prononçant pas pour chacun la formule rituelle...

Nous ne voulons pas dire qu'il faille être interminable, ni traîner, ni faire durer les offices désespérément, et au delà du temps normal qui est nécessaire pour les accomplir sans aucune omission de rites, et avec la décence et la gravité qui conviennent aux choses divines. Mais nous devons mettre à chaque acte le temps voulu pour qu'il soit fait dans ces conditions, et vraiment comme une manifestation de piété et de religion, pour la gloire de Dieu et l'édification des fidèles, et aussi pour que *les autres* ne soient pas scandalisés.

Donc, en recevant dans les divers scapulaires, suivons le *Rituel,* disons la formule de l'imposition sur chaque récipiendaire.

Là où le *Rituel* prévoit une formule au pluriel, c'est, après l'imposition, dans la déclaration générale que fait le prêtre qu'il reçoit tel fidèle, ou tels quand ils sont plusieurs, dans telle confrérie. Dans le cas, on ne prononce jamais plusieurs fois la formule, mais la forme du pluriel est marquée pour l'occurrence. C'est sans doute cette formule, toute différente, on le voit, que notre correspondant a prise pour une formule d'imposition véritable.

Quant à la validité de ces réceptions, nous n'affirmerons pas qu'elle a été compromise, car nous ne connaissons aucune déclaration du Saint-Siège qui le dise expressément. Mais nous n'irons pas plus loin, et nous ne dirons rien qui puisse pousser nos confrères à adopter cet usage que l'on ne saurait que blâmer.

Q. — L'*Ami* pourrait-il accorder ensemble *La Doctrine catholique* de Boulenger et la *Liturgie* de Hébert, à propos du can. 1088, § 2 ?

Boulenger : « Pour que le consentement des époux soit valide, il faut qu'il soit manifesté extérieurement. Les parties doivent... manifester leur consentement par paroles, sans pouvoir user de signes équivalents quand ils peuvent parler. Can. 1088. »

Hébert : « Un simple signe extérieur suffirait même pour la validité, mais cette manière ne serait licite qu'en cas de mutisme. »

S'il ne s'agit que de licéité, peut-on ne pas inquiéter les époux qui, comme il arrive souvent, disent un petit « *oui* » imperceptible, mais le plus souvent accompagné d'un signe de tête d'acquiescement, plus perceptible ?

En somme, il serait bon de faire faire aux futurs époux une répétition des cérémonies du mariage.

R. — C'est Hébert qui donne la doctrine le plus exactement, et pour le fond et pour la forme.

Le mariage est un contrat. Il réside donc dans le consentement. Mais il est nécessaire que ce consentement soit extériorisé, et par suite, perçu par les témoins que le droit estime indispensables. Dès que l'extériorisation est suffisante, comme acte extérieur tombant sous les sens, et comme signe, c'est-à-dire comme expression sans ambiguïté du consentement, la validité est acquise. Ainsi, tout signe extérieur, visible, percevable, et ayant sans contestation possible la signification de consentement matrimonial, suffit pour la validité du mariage.

Mais on comprend que, pour une matière aussi grave qu'un contrat d'une telle importance, d'un contrat élevé à la dignité de sacrement, l'Eglise ait exigé une sécurité de plus, et qu'elle fasse l'obligation du signe qui se perçoit et qui se comprend le mieux, la parole, la parole sous l'interrogation directe, et la parole exprimant le consentement sans controverse et doute possibles.

Quand les fidèles doivent prendre part à un sacrement, et qu'ils sont capables de diriger leurs actes, qu'ils ont ou conservent la maîtrise de soi, on ne les laisse pas se présenter à la réception de ce sacrement sans les exercer auparavant sur ce qu'ils ont à faire ou à dire. Si vous baptisez des adultes, vous leur expliquez au préalable ce qu'ils ont à faire, vous leur faites lire les diverses paroles qu'ils ont à prononcer, et vous ne laissez rien à l'imprévu. Vous exercez les enfants que vous présentez à la confirmation. Vous faites, pendant les retraites de première communion, une répétition pour la réception de l'hostie consacrée [1]. Vous-même, quand vous avez pris part aux ordinations successives qui vous ont conduit au sacerdoce, on vous a exercé avec soin, méticuleusement, sur tous les gestes que vous auriez à accomplir ; vous avez lu avec tous ceux qui devaient être ordonnés avec vous les prières de la messe que vous deviez réciter avec le pontife.

Ce n'est donc pas une idée tellement extraordinaire que d'exercer les futurs époux sur la part qu'ils doivent prendre à la cérémonie religieuse de leur mariage. Apprenez-leur donc qu'ils doivent répondre à l'interrogation du prêtre : « Monsieur X..., Mlle Y..., voulez-vous... ? » — « *Oui, je le veux.* » Et dites-leur bien que vous voulez entendre cette formule, et que vous ne passerez pas outre avant de l'avoir parfaitement et intelligiblement entendue. Vous obtiendrez assurément le résultat que bien des prêtres qui se

[1] Et combien c'est nécessaire ! Il y a de nombreux fidèles qui se présentent journellement à la communion et qui ignorent que pour communier, il faut lever la tête, et ouvrir la bouche, et montrer leur langue !